

## LE PANAFRICANISME DE WILLIAM EDWARD BURGHARDT DU BOIS : ENTRE RÉALISME ET UTOPIE

Elie Mambou  
Université de Rouen

**Résumé :** *William Edward Burghardt Du Bois est un des écrivains et penseurs africains-américains les plus influents du XX<sup>e</sup> siècle et l'un des précurseurs du mouvement panafricain. Aux États-Unis et en Afrique subsaharienne, de nombreux écrits lui ont été consacrés. À titre d'exemple, au cours de la décennie 1990-2000, plusieurs communications ont porté sur cet écrivain à Brazzaville (Congo), à Ouagadougou (Burkina Faso), à Nairobi (Kenya) et à Douala (Cameroun), lors de symposiums au mois de février qui, outre-Atlantique, est le mois de l'histoire afro-américaine. Cet article traite du panafricanisme de W. E. B. Du Bois et tente de démontrer l'influence de celui-ci sur les élites intellectuelles africaines et caribéennes. Il situe ce mouvement dans son contexte sociohistorique. À travers ses œuvres, Du Bois traite de l'identité de la diaspora noire. Il est fondamental de rappeler que Du Bois fut un des premiers penseurs panafricains à mettre en évidence et à valoriser les concepts de diaspora africaine et d'afrocentrisme.*

**Mots-clés :** *panafricanisme ; États-Unis ; idéologie ; diaspora ; nationalisme.*

**Abstract:** *William Edward Burghardt Du Bois is one of the most influent African-American writers and thinkers of the XX<sup>th</sup> century and is one of the forerunners of the Panafrican movement. In the United States and in Sub-Saharan Africa, many writings have been devoted to him. For instance, during the decade 1990-2000, many lectures were given about this writer, mainly in Brazzaville (Congo), in Ouagadougou (Burkina Faso), in Nairobi (Kenya), and in Douala (Cameroon), during Symposiums in February, which is considered overseas as the Black history month. This article deals with W. E. B. Du Bois' vision of Panafricanism and tries to show his influence on the African and Caribbean intellectual elites. The article also replaces this movement in its sociohistorical context. Throughout his writings, Du Bois depicts the identity of the Black diaspora. It is essential to remind that Du Bois was one of the first Panafrican thinkers to highlight and prize the concepts of Black diaspora and Afrocentrism.*

**Keywords:** *panafricanism, United States, ideology, diaspora, nationalism.*

## Introduction

Ce travail se présente comme une réflexion sur le concept du *panafricanisme* à travers le prisme de l'œuvre de William Edward Burghardt Du Bois. Il a pour objectif d'analyser la vision panafricaine de Du Bois, son influence, ainsi que sa conception de l'unité culturelle et politique du peuple noir – qui constitue la pierre angulaire de ce mouvement. S'il est un intellectuel qui aborde sans complaisance la question de l'identité noire et de l'affirmation de celle-ci, c'est bien Du Bois<sup>1</sup>. Il importe tout d'abord que le terme *panafricanisme* soit clarifié. L'*Encyclopædia Universalis* (1996) définit le *panafricanisme* comme « une doctrine politique qui tend à réaliser l'unité des peuples africains ». Le terme semble également désigner « un mouvement politique, social et culturel tendant à regrouper et à rendre solidaires les nations du continent africain. Il met l'accent sur la création des fédérations et sur l'unification des Africains et des descendants de ceux-ci ». Il est fondamental de souligner que deux des principaux objectifs du panafricanisme étaient le réexamen de l'histoire africaine dans une perspective africaine et, comme par opposition à une perspective pro-occidentale et le retour aux conceptions traditionnelles africaines de la culture, de la société et des valeurs. Cependant, même si Du Bois a joué un rôle primordial dans la construction d'une identité culturelle noire, saluée par les élites intellectuelles africaines, antillaises et africaines-américaines – Léopold Sédar Senghor (1948), David Diop (1948), John Pepper Clark (1964), Wole Soyinka (1960), Léon Gontran Damas (1948), Edouard Glissant (1956), Aimé Césaire (1950), René Maran (1946), Claude McKay (1932), James Baldwin (1955), Richard Wright (1954) ou Langston Hughes (1959), pour ne citer que ceux-là –, ses idées et sa vision du panafricanisme ont parfois été fustigées.

Cet article propose un regard pluridisciplinaire associant l'histoire et la sociologie critique afin de saisir la portée de son idéologie. Il me semble pertinent, dans un premier temps, de situer le mouvement panafricain dans

---

<sup>1</sup> Né en 1868 à Great Barrington, un petit village du Massachusetts, William Edward Burghardt Du Bois est l'un des rares Africains-Américains à pouvoir faire de longues études dans les universités de Fisk (Tennessee) et de Berlin. Du Bois est docteur en philosophie de l'Université d'Harvard, avec sa thèse sur « la suppression de la traite négrière africaine aux États-Unis de 1638-1870 », thèse publiée en 1896 dans le premier numéro de *Harvard Historical Studies* et rééditée en 1969 (New York, Shocken). Il a enseigné la sociologie aux universités de Pennsylvanie et d'Atlanta.

son contexte sociohistorique. Dans un second temps, j'examinerai la conception du projet panafricaniste chez Du Bois et les divergences idéologiques au sein de ce mouvement. Seront également abordés les concepts de *diaspora* et d'*afrocentricité*, inhérents à la construction identitaire du peuple noir.

### **W. E. B. Du Bois et le mouvement panafricain**

Le panafricanisme est par essence un mouvement idéologique. C'est une vision sociale et politique de la société : il unit les peuples « noirs » au-delà de leurs origines géographiques et de leurs différences linguistiques.

À l'origine simple manifestation de solidarité entre Noirs d'ascendance africaine implantés en Amérique du Nord et dans les Caraïbes, le panafricanisme est né hors des limites géographiques du continent africain. Il est fondé entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle par une poignée d'intellectuels africains-américains et caribéens, dont, entre autres, de W. E. B. Du Bois, George Padmore, Jean Price-Mars, Henry Sylvester Williams, James Weldon Johnson, Booker Taliafero Washington et de Marcus Garvey.

Pour les peuples « noirs » opprimés des Amériques, le mouvement avait pour but d'affirmer leur dignité et leurs droits au nom de la justice. Il s'agissait d'affirmer leur identité, leur liberté, leur droit au travail, à l'amour, à l'égalité et au respect, d'assumer leur culture et leur passé (Diop, 1981). En 1919, le docteur William E. B. Du Bois, un des chantres du panafricanisme, écrivait : « Le mouvement africain signifie pour nous ce que le mouvement sioniste doit obligatoirement signifier pour les Juifs : la centralisation de l'effort racial et la reconnaissance d'une souche raciale » (cité dans Senghor, 1964, p. 12). Cette revendication identitaire permettrait aux Noirs d'affirmer une conception d'eux-mêmes qui contribuerait à leur élévation sociale et politique en tant que groupe. Ce qui est ici désigné par « groupe » renvoie à un ensemble d'individus qui partagent une histoire et une origine géographique communes. Ce terme réfère également à tous ceux qui, victimes directes ou indirectes de l'oppression, ont eu à reconstruire leur identité, à faire entendre leur voix, à revendiquer un statut et une place dans la société.

Le concept s'est développé en réaction aux conséquences du

démantèlement progressif de l'esclavage et, notamment, aux conditions sociales et économiques des Noirs dans le sud des États-Unis. Il faut dire que l'esclavage et la colonisation étaient synonymes d'asservissement et de persécutions, de discrimination et d'ostracisme, d'exploitation, de subordination et d'un sentiment d'infériorité.

Du Bois voulait défendre les droits des Africains-Américains à l'éducation et à une égalité judiciaire, de façon à acquérir une visibilité politique et économique. Il considérait que les Noirs américains devaient se battre pour obtenir l'égalité plutôt que de subir passivement la ségrégation et la discrimination. Selon lui, les écoles noires devaient offrir des cours d'arts libéraux<sup>2</sup>, nécessaires pour créer une élite dirigeante. Aussi, il estimait que seule l'unicité des âmes du peuple noir pouvait créer une identité collective par l'intermédiaire d'une voix collective (Du Bois, 1959). Comme le rapporte Magali Bessone (2007) :

Du Bois veut donner une unité au peuple noir, en lui donnant une voix singulière, capable tout à la fois de revendiquer une place politique, sociale et économique. Il demande l'égalité complète et l'accroissement de la représentation politique qui, selon lui, ne pouvait [sic] venir que de l'élite intellectuelle africaine-américaine (p. 292).

Pour Du Bois (1959), les satisfactions matérielles doivent passer après la lutte pour la justice et pour l'égalité des droits civiques, et le progrès social, économique et politique est lié à l'unité des Africains-Américains. Il insiste par ailleurs sur la nécessité d'une éducation plus diversifiée et universelle. En ce sens, il affirme : « *Negroes should have access to all levels of education including the highest* » (Du Bois, 1935, p. 103). L'école joue donc un rôle essentiel dans la formation des élites intellectuelles africaines et africaines-américaines.

---

<sup>2</sup> Le terme *arts libéraux* désigne les disciplines intellectuelles fondamentales dont la connaissance depuis l'Antiquité hellénistique et romaine était réputée indispensable à l'acquisition de la haute culture. Les arts libéraux étaient regroupés en deux cycles : le trivium, comprenant la grammaire, la rhétorique et la dialectique; et le quadrivium, comprenant les quatre branches des mathématiques, soit l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique (*Encyclopedia Universalis*. Corpus 3, 1996).

D'une manière générale, le mouvement panafricain s'inscrit dans une lutte identitaire et dans une quête de visibilité culturelle, économique et politique. On peut donc constater que, chez Du Bois, le panafricanisme reflète une vision sociale, culturelle et politique. Or il faut aussi souligner que la construction de l'unité culturelle et politique du peuple noir a généré des divergences idéologiques; en d'autres termes, il y avait deux courants au sein du mouvement panafricain : d'un côté les pacifistes, comme Du Bois, Price-Mars, Williams, Johnson ou Washington et, de l'autre, les radicaux, tels Garvey, Diagne ou Padmore.

Les premiers voulaient une lutte non violente, une prise de conscience du peuple noir d'Afrique<sup>3</sup> et des Amériques; les seconds suggéraient l'action directe et une lutte armée. Ceux-ci voulaient également une rupture complète avec le passé institutionnel et politique de leur pays : inciter les peuples des colonies à se révolter, à expulser les colons des territoires occupés, à rejeter la suprématie occidentale et à combattre l'obscurantisme. Ils étaient anticolonialistes et anticommunistes. Par exemple, Diagne rejetait *Le Manifeste de Londres*, accusé d'être d'essence communiste, et Padmore considérait que les communistes étaient trop indulgents avec les colonisateurs européens.

Leur message semble avoir fait écho, par exemple au cours de la décennie 1940-1950, de nombreux chefs de tribus belliqueux se sont révoltés contre des colons en Afrique subsaharienne, notamment au Bénin, au Ghana, au Tchad, au Congo et au Cameroun – révolte attribuable aux conditions sociales et psychologiques qui leur étaient imposées (Diop, 1954).

Chez Garvey, cette radicalité se manifeste aussi par le fait qu'il est partisan de profondes réformes de la société américaine. Il lance le mouvement du « *Come back Africa* » (retour en Afrique des Noirs américains), qui traduit ses aspirations révolutionnaires. D'ailleurs, son projet de construction d'un paquebot, la *Black Star Line*, en vue de rapatrier tous les Africains-

---

<sup>3</sup> Il faut dire que Du Bois a une relation particulière avec le continent africain. Dans *Dusk of Dawn* (1986), il déclare : « Le lien qui m'unit à l'Afrique est fort. Sur ce vaste continent est née et a vécu une large proportion de mes ancêtres directs, pendant plus d'un millier d'années. La marque de leur héritage est imprimée dans ma couleur et dans mes cheveux » (p. 639).

Américains en Afrique où, selon lui, ils seraient plus en sécurité, n'a pas connu de succès, car jugé trop irréaliste.

Price-Mars a une conception différente du panafricanisme. Il incarne, en effet, le panafricanisme culturel. Il souhaite la création d'un centre de recherche qui formerait des intellectuels noirs (en l'occurrence des ethnologues, des sociologues et des historiens). Dans *La vocation de l'élite* (1919), il prône le développement d'un nationalisme culturel et insiste sur les apports des cultures noires à la civilisation mondiale, la musique en est le meilleur exemple. Cet ouvrage étudie les fondements à la fois historiques et folkloriques de la culture africaine.

Pionnier de son temps, Price-Mars reste très actuel et est un fervent défenseur de la culture africaine. Au-delà d'un discours savant sur l'Afrique, il élabore un nouveau modèle esthétique inspiré de faits historico-culturels et profondément ancré dans la société africaine.

Du Bois et Garvey ne partagent pas la même vision du panafricanisme. Tout d'abord, Du Bois est un communiste, athée, alors que Garvey est profondément religieux. Ensuite, Garvey a acquis une plus grande audience populaire liée, vraisemblablement, à la teneur plus radicale de son message et à son ancrage fort dans le domaine religieux. Panafricaniste radical, il encourage les mouvements nationalistes dans les colonies (Kesteloot, 1967). Il est partisan des formes les plus violentes de la contestation sociale, et c'est la raison pour laquelle il entre en conflit non seulement avec Du Bois, mais également avec les autorités américaines. Considéré comme un étranger indésirable aux États-Unis, il est incarcéré puis déporté vers la Jamaïque en 1927 (Royot, 1993). Enfin, sur le plan économique, Garvey veut voir émerger des capitalistes noirs (aux États-Unis et en Afrique) susceptibles de rivaliser avec leurs confrères occidentaux. Il critique l'orientation « socialiste » et l'élitisme de Du Bois.

Washington, premier Africain-Américain à être invité à la Maison-Blanche, par Théodore Roosevelt en 1901, veut plutôt encourager ses confrères à acquérir une formation professionnelle. Par ailleurs, il soutient que les Noirs du Sud des États-Unis devraient se soumettre à la domination politique blanche en échange d'une éducation et des opportunités économiques (métiers, apprentissage et qualification professionnelle) dans les domaines

du commerce, de l'agriculture ou de la mécanique. De ce point de vue, la lutte pour les droits civiques ou la formation intellectuelle ne sont que des illusions (Bessone, 2007). C'est dans cette optique qu'il crée l'Institut professionnel de Tuskegee. Ainsi, il explique :

Aucune race ne peut prospérer, si elle n'apprend pas qu'il y a autant de dignité à labourer un champ qu'à écrire un poème. C'est au bas de la vie que nous devons commencer, pas au sommet. [...] Les plus sages de ma race comprennent que l'agitation autour des questions d'égalité sociale relève de la plus extrême folie, et que le progrès dans la jouissance de tous les privilèges que nous obtiendrons sera le résultat d'un combat difficile et quotidien plutôt que celui d'un passage en force artificiel. Aucune race qui apporte une contribution aux marchés du monde ne reste longtemps, de quelques manières que ce soit, ostracisée. Il est important et il est juste que tous les privilèges de la loi nous soient donnés, mais il est bien plus important encore que nous soyons préparés à l'exercice de ces privilèges. L'opportunité de gagner un dollar dans une usine maintenant vaut infiniment plus que l'opportunité de dépenser un dollar dans un opéra (Washington, cité dans Bessone, 2007, p. 282).

En clair, Washington prône une éducation « manuelle » et « technique », qui permettrait aux Noirs de s'installer à leur propre compte et de constituer une classe moyenne, voire une petite bourgeoisie financièrement indépendante. La « culture de l'esprit » est un superflu qui peut attendre : il faut concentrer ses efforts sur la promotion économique du groupe ethnique et accepter la discrimination pendant un certain temps, ce qui permettra, d'après lui, de gagner le respect de l'homme blanc (Diop, 1981). Du Bois ne partage pas ce point de vue et affirme, dans *Black Reconstruction in America* (1935), que la stratégie de Washington ne ferait que perpétuer l'oppression au lieu de libérer l'homme noir.

Cette opposition idéologique rend parfaitement compte de la diversité des aspects d'un courant de pensée qui s'est développé des Amériques vers l'Afrique subsaharienne.

### **L'affirmation identitaire chez W. E. B Du Bois**

Le problème du XX<sup>e</sup> siècle est le problème de la ligne de partage des couleurs – de la relation entre des races d'hommes plus sombres et des races d'hommes plus claires, en Asie, en Afrique, en Amérique et sur les îles océaniques (Bessone, 2007, p. 395).

Chez Du Bois, la ligne de partage des couleurs fait référence aux relations inter-ethniques; le « voile de couleur » est aussi appelé le « voile d'appartenance » à un groupe ethnique (Bessone, 2007). Ainsi, *The Souls of Black Folks* (1903) préfigurait le combat des Africains-Américains pour la lutte contre la ségrégation raciale et l'égalité des droits : à la fois traité de sociologie sur la condition des Africains-Américains, odyssée anthropologique sur l'identité noire, poème en prose sur la douleur, cet ouvrage est une clé essentielle pour saisir l'essence de la lutte d'une minorité ethnique contre l'oppression, mais également sa vision de la société américaine.

Du Bois se sent solidaire de la masse populaire noire brimée et déshéritée, car le paria qu'est l'homme noir dit « affranchi » est dépourvu de droit de vote et de protection légale au sein de la société américaine. Godfrey Hodgson soutient, dans un ouvrage intitulé *De l'inégalité en Amérique* (2008), que l'Amérique semble avoir oublié la promesse de ses pères fondateurs (The Founding Fathers), George Washington, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton et James Madison, entre autres, qui lancèrent cette aventure unique et improbable qu'est la fondation d'un pays libre et démocratique : les États-Unis, terre des opportunités pour tous. Magali Bessone (2007) corrobore cette hypothèse lorsqu'elle écrit :

Le problème fondamental des États-Unis après la guerre de Sécession est d'assurer la coexistence des races différentes au sein d'un même système démocratique qui, puisque tous les hommes « sont créés égaux et sont dotés par leur créateur de droits inaliénables » selon la formulation de Jefferson dans la déclaration d'Indépendance (1776), est supposé assurer à tous les mêmes droits (p. 295).

Cependant, dans une société américaine fragmentée et profondément

inégalitaire, ces principes fondamentaux de la Déclaration de l'indépendance semblent être un leurre (Halimi, 1992). C'est pourquoi Du Bois, esprit cosmopolite ayant fait ses études en Allemagne et ayant vécu de longues années à l'étranger, invite ses confrères à renouer avec leurs origines africaines et leur fait prendre conscience de l'état d'aliénation culturelle auquel ils se sont résignés. Il évoque très souvent la « double-conscience » des Africains-Américains, c'est-à-dire la capacité et la nécessité pour eux de s'accepter à la fois comme Africains et comme Américains. C'est le point d'équilibre vers lequel converge l'Amérique, avec le concept d'*Africain-Américain* qui traduit une double identité, symbolisée par le trait d'union (Royot, 1993). *The Souls of Black Folks* (1903) rassemble donc la pensée de Du Bois autour de ces deux concepts, au travers des analyses tirées de ses recherches et de sa propre expérience, ou simplement de son imagination. De même, le Mouvement du Niagara est le précurseur et l'inspirateur direct de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP). Cette organisation a été lancée par Du Bois dans le but de revendiquer les droits des Africains-Américains :

Nous ne devons pas accepter d'être lésés, ne fusse que d'un iota, de nos pleins droits d'homme.

Nous revendiquons tout droit particulier appartenant à tout Américain né libre au point de vue politique, civil et social; jusqu'à ce que nous obtenions tous ces droits, nous ne devons jamais nous arrêter de protester et d'assaillir la conscience américaine (cité dans Kesteloot, 1967, p. 14-15).

C'est par ce mouvement que Du Bois a organisé de nombreux congrès et marches de protestation dans le pays. Jean Price-Mars, James Weldon Johnson, Ralph Ellison et bien d'autres ont reconnu son dynamisme, ainsi que la pertinence et la profondeur de ses textes (Kesteloot, 1967). Aussi, son influence sur les penseurs panafricains dans les Caraïbes et en Afrique est incontestable. Nous aborderons ce sujet dans la section qui suit.

### **L'héritage culturel : l'influence idéologique de W. E. B. Du Bois**

Du Bois a influencé l'histoire des idées politiques en Afrique subsaharienne. Dans les années 1920, il a voulu étendre son projet panafricain au-delà des

Amériques. Il s'agissait d'unifier les Africains du continent et ceux de la diaspora en un groupe social global (Diop, 1981). Selon le *Dictionnaire de sociologie* (1999), « le concept de "diaspora" réfère à des groupes sociaux minoritaires qui revendiquent une identité commune à partir d'une culture, d'une religion, ou d'une histoire partagée. Il obéit très souvent à la nécessité de fuir les persécutions ».

La production scientifique de Du Bois reflète sa vision du panafricanisme. Ses œuvres sont pertinentes dans la mesure où elles défendent des valeurs, l'histoire, des systèmes religieux et philosophiques. En tant que philosophe et sociologue, Du Bois traite des problèmes de la société américaine post-esclavagiste. De même, *Les âmes du peuple noir* (1959) posent les questions du déracinement, des identités culturelles et des relations inter et intra-ethniques.

En tant qu'apôtre et avocat du panafricanisme, Du Bois est un des intellectuels africains-américains les plus influents du XX<sup>e</sup> siècle. L'influence de ses travaux dépasse largement le cercle des écrivains de la diaspora africaine. Ses écrits et ses recherches constituent une source d'inspiration pour de nombreux intellectuels africains. Le combat de Du Bois a été repris par une génération d'intellectuels africains politiquement très engagés, parmi lesquels Nnamdi Azikiwé, Kwame Nkrumah, Blaise Diagne, Modibo Keita, Tafawa Balewa, Léopold Sédar Senghor, Félix Houphouët-Boigny, Cheik Hamidou Kane et Jomo Kenyata semblent avoir assuré la relève. Ils représentent ses héritiers africains les plus directs, et leurs idées ont rayonné sur tout le continent. Par exemple, Nnamdi Azikiwé, premier président du Nigéria, a étudié aux États-Unis (Lincoln University, Stanford et Columbia University). Un de ses mémoires de recherche a porté sur les travaux de Du Bois. De retour au pays, il est devenu un militant panafricain très actif, organisateur de nombreuses manifestations anticolonialistes en Afrique occidentale entre 1936 et 1940 (Mambou, 2010).

Aussi, l'intelligentsia africaine a, en définitive, reconnu la nécessité de l'éducation et de l'instruction des populations sur le continent. Le terme *intelligentsia africaine* renvoie ici à l'ensemble des intellectuels du continent africain caractérisé par ses aspirations révolutionnaires et indépendantistes. Parmi les participants aux conférences que Du Bois a organisées en Europe et en Afrique figuraient beaucoup de nationalistes qui joueront

ultérieurement un rôle décisif dans la décolonisation politique et l'émancipation de leur pays. Ces participants vont accélérer l'évolution idéologique du panafricanisme et le conduire à poser le problème de l'indépendance des pays africains<sup>4</sup>. Ils s'organiseront pour protester contre les injustices du colonialisme, et le refus des injustices coloniales se manifesterà dans la révolte (noyés dans le sang, comme au Mozambique, en 1952 ou au Kenya en 1954). Par exemple, le Ghanéen Kwame Nkrumah et le Kényan Jomo Kenyatta étaient présents au Ve Congrès panafricain de 1945, à Manchester. Dès l'indépendance du Ghana en mars 1957, Accra devient la « Mecque » du panafricanisme et les grandes conférences destinées à fonder l'unité du continent africain y tiennent leurs assises (N'da, 1987a).

Écrivains, artistes et leaders nationalistes tombent d'accord sur le principe qu'il ne peut y avoir de renaissance culturelle dans les colonies sans émancipation politique, que les hommes de culture (c'est-à-dire les intellectuels) sont aussi responsables de cette émancipation politique que de la renaissance culturelle. Ils ont donc la vocation précise – assignée par l'Histoire – de guider, d'éclairer, de pousser leurs peuples vers l'indépendance.

Le nationalisme radical a pris corps dans les milieux de la petite bourgeoisie assimilée (Kesteloot, 1967). On peut donc dire qu'il y a eu un processus complexe de réappropriation du panafricanisme par les élites africaines. L'ouvrage *The Souls of Black Folks* (1903) a posé les jalons de la mobilisation pour une protestation collective. Dire que la parole de Du Bois a germé dans certaines consciences noires n'est pas une forme d'exagération. Ici et là, des mouvements ont vu le jour pour réclamer la « Liberté » et la « Justice ». Le nationalisme culturel a émergé de l'effervescence politique du milieu intellectuel africain. Comme l'explique

---

<sup>4</sup> Du Bois a défendu l'accession au pouvoir des Africains, critiqué la politique d'assimilation culturelle française qui, selon lui, renforçait l'exploitation des Africains et des Antillais. Le projet qu'il a élaboré en 1923 s'articulait autour de cinq grands axes : le développement de l'Afrique au « profit des Africains », la représentation des Noirs au sein de l'Organisation internationale du travail, l'indépendance, la fin du recrutement forcé et de l'exploitation des travailleurs dans les colonies portugaises, l'émancipation du Libéria et de l'Éthiopie de la tutelle économique des compagnies monopolistes affiliées aux puissances capitalistes.

Cheikh Anta Diop (1954), historien et philosophe sénégalais :

Les peuples des colonies savent très bien ce qu'ils veulent. Ils désirent être libres et indépendants, se sentir l'égal de tous les autres peuples et prendre en main leur destinée sans la moindre ingérence étrangère, et pouvoir en toute liberté réaliser un niveau de développement qui leur permettra de se mesurer aux nations les plus techniquement développées du monde (p. 32).

Du Bois est aussi l'instaurateur et l'architecte d'un espace de dialogue pour la suite de la production littéraire africaine et africaine-américaine qui ne cessera de retravailler de l'intérieur les deux grandes métaphores de cet intellectuel, à savoir le « voile » et la « double-conscience » (Senghor, 1964). C'est dans ce contexte qu'il faut considérer la portée et la résonance des œuvres de Du Bois. Enfin, le panafricanisme a donné lieu à d'autres formes de revendication identitaire, en l'occurrence, le mouvement de la négritude en Afrique ou le mouvement rastafari dans les Caraïbes.

*Négritude, Afrocentricité, Rastafari et identité noire*

Je suis nègre, et je me glorifie de ce nom; je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines », déclare Du Bois, alors étudiant à Harvard en 1890 (cité dans Kesteloot, 1967, p. 14).

Le mouvement de la négritude et le panafricanisme sont étroitement liés. La négritude est une revendication identitaire, née en Afrique subsaharienne dans l'entre-deux-guerres. Parmi les tenants de ce mouvement, le poète-académicien Léopold Sédar Senghor, le docteur Kwame N'Krumah, le poète martiniquais Aimé Césaire, le leader nationaliste Sékou Touré, l'universitaire Cheikh Anta Diop, tous exhortaient l'homme noir à une prise de conscience et à l'affirmation de soi-même et de son identité culturelle. Senghor (1964) rend hommage à Du Bois, dont il dit :

Il faut toujours partir de W. E. B. Du Bois, qui fut, véritablement, le père du mouvement de la négritude parce que la première tête qui l'ait pensé dans sa totalité et sa spécificité, ses aspects et sa finalité, ses objectifs et ses moyens. [...] Et d'abord *Les âmes du peuple noir*, son ouvrage principal. On peut dire, aujourd'hui,

que c'est de là qu'a jailli la source de la négritude (p. 87).

La négritude est aussi un mouvement historique de la révolte du Nègre contre l'Occidental. Elle accentue les aspects négatifs : souffrance nègre, refus du colonialisme, racisme antiraciste. À titre d'exemple, dans *Anthologie de la poésie nègre et malgache de langue française* (1948), Senghor sélectionnait les poèmes les plus violents et les plus douloureux des écrivains noirs et, par là même, constituait un véritable manifeste de la Révolution nègre contre l'oppression politique autant que culturelle de l'Occident. Cette anthologie était un acte d'indépendance. Les auteurs avaient créé ce concept à partir de leur propre expérience (Kesteloot, 1967). Pour Senghor, le mouvement de la négritude doit être perçu comme une tentative de réappropriation d'une identité menacée par l'acculturation. Il s'agit de lutter pour la respectabilité de la culture de l'homme noir et pour la réhabilitation de sa dignité et de son humanité, qui ont été bafouées, ridiculisées, voire niées. Selon les tenants de ce mouvement, l'homme noir recèle des valeurs spécifiques de sagesse, d'intelligence et de sensibilité.

C'est dans ce contexte qu'Alioune Diop, intellectuel sénégalais, écrit :

Incapables de nous assimiler à l'Anglais, au Français, au Belge, au Portugais – de laisser éliminer au profit d'une vocation hypertrophiée de l'Occident certaines dimensions originales de notre génie –, nous nous efforcerons de forger à ce génie des ressources d'expressions adaptées à sa vocation dans le XX<sup>e</sup> siècle (Kesteloot, 1967, p. 10).

Cette affirmation est un cri de révolte contre l'Occident et montre à quel point les penseurs du panafricanisme sont déterminés à faire entendre leur voix. La négritude est aussi un mouvement de pensée qui a donné naissance à la revue panafricaine semestrielle *Présence africaine*<sup>5</sup>, créée par Diop à la

---

<sup>5</sup> *Présence africaine* est une revue panafricaine créée en décembre 1947 à Paris par Alioune Diop, professeur de philosophie né au Sénégal avec le soutien de nombreux intellectuels (écrivains, anthropologues, universitaires). Parmi eux Aimé Césaire, Sédar Senghor, André Gide, Jean Paul Sartre, Georges Balandier, Albert Camus, Théodore Monod ou Michel Leiris. La naissance de la revue s'inscrit dans la mouvance du panafricanisme dont les idées s'expriment depuis le début du 19<sup>e</sup> siècle, notamment lors de congrès, dont celui de Paris en 1919, organisé par William E.B. Du Bois.

fin des années 1940. Il s'est inspiré de *The Crisis*, mensuel fondé en 1910 et dirigé par Du Bois, car il y a bien similitude d'approches et d'objectifs entre les deux revues. Toutes deux œuvrent en faveur de la reconstruction de l'identité et de la visibilité de l'homme noir. Cette manière de penser a forgé ce que Delafosse appelle « l'âme noire », dont « le style africain » est l'expression (Kesteloot, 1967). Il fallait encourager les Africains à être fiers de leur civilisation. En outre, cette pensée philosophique et cette constante de la civilisation et la psychologie qui en résulte forment les bases de la négritude. C'est à cette constante culturelle que Thomas Melone se réfère lorsqu'il écrit que « la négritude est le propre du nègre comme c'est le propre du zèbre de porter des zébrures » (cité dans Kesteloot, 1967, p. 82). C'est aussi à cette constante que pense Senghor (1964) dans la définition suivante : « la négritude est le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine » (p. 45). C'est une prise de conscience collective. Du Bois, comme Senghor, est un « métis culturel », un lettré imprégné de la culture de « l'autre » (Bessone, 2007, p. 244). Ce qui les rapproche, c'est leur engagement, mais, aussi, leur conviction que c'est à partir de la redécouverte et la refondation de millions d'identités individuelles que l'identité collective du peuple noir peut se libérer des traits caricaturaux véhiculés par les représentations occidentales et ainsi former une véritable unité.

Il n'est pas inutile de rappeler que la stratégie des colons a notamment été de tenter de « gommer » toute appartenance identitaire chez les indigènes. Ils devaient apparaître comme issus du néant, d'un monde vide, sans passé et sans histoire. De même, dans les années 1930 et 1940, l'homme noir était présenté en Occident comme un « Être primaire », ignorant et sans culture (Kesteloot, 1967). Les adeptes du panafricanisme n'ont pas hésité à combattre ce genre de stéréotypes. Théodore Monod, naturaliste et humaniste français écrit, à ce propos : « L'Afrique n'est pas une table rase, à la surface de laquelle on peut bâtir, *a nihilo [sic]*, n'importe quoi » (cité dans *ibid.*, p. 85). Ceci démontre combien les idées de Du Bois ont rayonné sur le continent africain et combien son influence dans certaines consciences noires a été manifeste. Pour les intellectuels africains, la reconstruction de l'identité africaine passe, avant tout, par la lutte contre les préjugés sur le continent noir. Ils veulent lever le préjugé qui pèse sur le « barbare » ou le « primitif ».

Le terme *Nègre* apparaît comme un symbole de l'affirmation de soi chez les panafricanistes (Du Bois, 1897). Il est aussi une référence culturelle importante. Il renvoie à un peuple qui a, au cours des siècles, développé une civilisation bien particulière que l'on reconnaît entre toutes. Qui niera, par exemple, l'africanité du jazz ou des rythmes cubains?

On peut également évoquer le mouvement Rastafari, né aux Caraïbes, qui s'est inspiré du Mouvement du Niagara, fondé par Du Bois. Le Rastafari est une philosophie basée sur la rébellion et la libération des consciences, mais aussi un mode de vie et un culte mystique, afrocentriste qui s'est développé en Jamaïque dans les années 1930. Il est adopté par un nombre grandissant d'hommes de toutes les origines (Bessone, 2007).

En tant qu'Américain, Du Bois incite les Africains et les Antillais à se libérer sur leur propre sol et à prendre leur propre destin en mains. De lui, les élites intellectuelles noires ont appris le courage, l'esprit de révolte, l'affirmation de soi, l'engagement, la lutte contre l'impérialisme, la lutte pour la liberté et pour la justice. Nnamdi Azikiwé l'a bien reconnu, dans un discours qu'il a prononcé à Dakar (Sénégal) en août 1964. Dans ce discours, il n'hésite pas à qualifier Du Bois comme son maître à penser, un modèle pour les Africains. Il fait aussi remarquer que l'unité politique, économique, culturelle et militaire serait la seule condition efficace pour éviter la balkanisation de l'Afrique et sa domination par le monde occidental (Mambou, 2010).

À en croire Frantz Fanon (1952), la colonisation et la traite des esclaves sont les deux tares qui ont déformé l'Afrique et les Antilles. La loi du plus fort impose la morale et la culture du plus fort, et engendre chez le peuple dominé un complexe d'infériorité dont il est difficile de s'extirper. Dans la mesure où on a honte de sa personnalité, on la cache et on essaye d'emprunter la personnalité de celui qu'on « admire ». Tel est le phénomène de l'assimilation culturelle qui s'est produit aux Antilles et qu'on peut aussi observer en Afrique, cela dit dans une mesure moindre, car l'Afrique n'a été colonisée que de 50 à 80 ans, tandis que les Antilles le sont depuis plus de 300 ans. L'ouvrage *Peau noire, masques blancs* s'ouvre ainsi sur une citation d'Aimé Césaire (discours sur le colonialisme) : « Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement et le désespoir » (cité dans Fanon, 1952, p. 4). Sa thèse est que la colonisation a généré une névrose collective dont il

faut se débarrasser. Il en décrit toutes les stratifications pour permettre une prise de conscience de la part des Antillais et des Africains.

Sur le plan culturel, le panafricanisme a rendu possible des événements culturels tels que le Festival mondial des arts nègres de Dakar (Sénégal), le FESPAM (Festival panafricain de musique) à Brazzaville (Congo) et les Symposiums sur la Mémoire de l'esclavage à Ouagadougou (Burkina Faso), pour ne citer que les plus connus (Diop, 1960). Ces événements culturels, réunissant les artistes de la diaspora africaine (Cubains, Jamaïcains, Africains-Américains, Brésiliens, Guadeloupéens, etc.), témoignent de cette volonté du peuple noir de s'unir, de consolider et de perpétuer les traditions culturelles (chants, danses, masques, poèmes, pièces de théâtre, folklore, etc.), l'objectif étant aussi d'affermir les liens culturels et historiques au sein de la diaspora noire. Toutefois, on peut se poser la question de savoir si ces manifestations culturelles suffisent pour créer une véritable identité collective, voire une unicité authentique.

### **L'unité politique et culturelle : réalisme ou utopie?**

D'après Diop (1960), la construction d'une Afrique unie relève d'une certaine forme d'utopie<sup>6</sup>. Le continent africain a connu et connaît encore aujourd'hui des crises politiques diverses et de multiples conflits internes, voire inter-États. Dans ces conditions, la création des États-Unis d'Afrique voulue par les panafricanistes semble utopique. Par exemple, la situation politique qu'a créée en Ouganda la prise du pouvoir par l'armée, en janvier 1971, a provoqué une crise grave dans les rapports entre ce pays et ses voisins immédiats. Les guerres civiles, les conflits souvent très meurtriers entre l'Éthiopie et l'Érythrée, le Rwanda et la République Démocratique du Congo (RDC), l'Angola et la RDC, le Maroc et la Mauritanie, le Rwanda et l'Ouganda, illustrent une incapacité des peuples africains à s'entendre.

On peut donc s'interroger sur la notion d'*unité* et de *solidarité* du peuple africain. Sur le plan géopolitique, le projet panafricain pose des problèmes

---

<sup>6</sup> L'utopie est une construction imaginaire et rigoureuse d'une société, qui constitue, par rapport à celui qui la réalise, un idéal. Le *Dictionnaire de sociologie* (1999) la définit comme « une chimère, un projet purement imaginaire dont la réalisation est, à priori, hors de notre portée ».

sérieux quant à sa réalisation, ce dont témoignent l'échec de l'Union des États de l'Afrique latine, préconisée par Barthélemy Boganda, qui devait unir à l'ancien Oubangui-Chari, la RDC, l'Angola, le Mozambique, le Gabon, le Tchad et la République du Congo, et celui de la Sénagambie, destinée à réunir le Sénégal et la Gambie, entre autres exemples.

Il existe de grandes divergences de vues entre les dirigeants d'États progressistes, dont celles de la Tanzanie ou de la Guinée Conakry et celles de pays conservateurs comme l'Ouganda ou le Malawi. On note aussi les difficultés des pays africains à s'accorder sur certaines thèses supranationales. La diversité culturelle, la pluralité linguistique et l'absence d'unité politique expliquent, sans doute, les difficultés éprouvées par la mise en place d'une stratégie efficace face au monde occidental. Beaucoup de congrès panafricains se sont terminés dans une atmosphère de pessimisme et de désenchantement, sinon de crise (Diop, 1960). Il est évident que 41 États ne sauraient avoir un point de vue unanime sur les grandes questions d'intérêt mutuel.

De plus, les projets panafricanistes ne cessent de se heurter à de nombreux obstacles : nationalisme des jeunes États jaloux de leur souveraineté, parfois plus soucieux d'étendre leur territoire que de se fondre au sein de vastes ensembles; particularismes tribaux qui peuvent dégénérer en conflit armé; ou encore opposition des chefs traditionnels qui redoutent de perdre une partie de leur influence au sein de groupements politiques trop vastes. Aussi, il ne faut pas négliger les querelles de personnes qui jouent un grand rôle dans la politique africaine. Certaines considérations économiques ne sauraient être sous-estimées. Les différences de niveau de développement existant entre les divers États africains expliquent bien des antagonismes politiques ou des réactions épidermiques. Entre pays pauvres et pays moins mal pourvus, une concurrence économique accrue s'instaure. C'est pourquoi Paul N'da (1987a) parle d'un échec de la construction de l'unité africaine.

Le terme *panafricanisme* constitue, à lui seul, un programme. D'aucuns soutiennent que l'unité africaine est une nécessité économique (richesse inégalement répartie entre les États et sous-développement du continent) et politique (pour remédier à la « balkanisation » de l'Afrique). Les « radicaux » du mouvement réaffirment l'importance d'inscrire le continent dans une

perspective socialiste. Ils souhaitent notamment la fin des concessions aux entreprises capitalistes et aux organismes financiers occidentaux. À l'inverse, les tenants des États-nations vont s'appuyer sur le modèle fort différent : un État, une économie, des frontières, etc. Même si elle est parfois confuse ou disparate, la conscience panafricaine n'exclut pas une certaine unité de pensée. Tout en gardant un souci fondamental de préserver l'unité du continent dans sa totalité, les leaders du mouvement préconisent la constitution de plusieurs fédérations d'États. Pourtant, la notion d'unité africaine n'est pas toujours précise. Tantôt elle implique la seule Afrique subsaharienne, tantôt l'Afrique inter-tropicale, tantôt le continent africain au sens géographique du terme, c'est-à-dire l'Afrique du Nord et le reste du continent, sans oublier Madagascar et l'archipel du Cap-Vert (Mambou, 2010). Le panafricanisme apparaît ainsi comme une doctrine théorique qu'il sera difficile de traduire dans les faits. Dans la pratique, cette doctrine est battue en brèche, par des considérations individuelles, nationales et régionales. La vision panafricaine semblerait aussi nier la lutte des classes.

Toutefois, il est possible de prévoir à long terme une « Afrique des patries », au sein de laquelle cohabiteraient nationalisme et solidarité inter-États. Tout ceci tend à montrer que le panafricanisme reste une notion relativement complexe et diffuse. Les schémas culturels s'y superposent, et parfois s'opposent, aux schémas purement politiques. Cette imprécision n'enlève rien à l'essence profonde du mouvement et n'entame en rien sa force. En dépit des contradictions de certains théoriciens et penseurs, et malgré la multitude des obstacles qui se dressent sur sa route, le panafricanisme n'a cessé de progresser.

### **Conclusion**

Le panafricanisme a vu le jour hors d'Afrique avec William E. Burghardt Du Bois, Henry Sylvester Williams et Marcus Moziah Garvey. Il est associé au désir d'établir une identité commune entre tous ceux qui appartiennent à la diaspora africaine, de susciter un sens plus vif de leur solidarité et de leur sécurité. Ce n'est qu'au cours de la décennie 1950 et 1960, avec notamment la préparation et l'avènement de l'indépendance des pays d'Afrique, que les intellectuels africains ont soutenu ce courant de pensée ou se sont réappropriés ce concept. Le panafricanisme a alors pris une coloration politique plus prononcée, accentuant son caractère social dans les deux

espaces géographiques (francophone et anglophone). Cependant, il faut dire que l'idéologie du mouvement panafricain est pour le moins assez confuse. Elle le doit en partie à la diversité des convictions idéologiques de ses différents fondateurs. Les objectifs d'unité et de solidarité (l'entente et l'harmonie entre tous les peuples africains ou les descendants africains, où qu'ils soient) et la restauration de la personnalité de l'homme noir sont loin d'être atteints. Comme j'ai tenté de le montrer plus haut, Du Bois a joué un rôle déterminant dans l'évolution de ce concept. On a pu remarquer que l'émergence de Du Bois en tant qu'activiste et figure politique dominante des Africains-Américains a été un phénomène singulier. Il est l'une des meilleures voix de la minorité africaine-américaine dans son pays et, par extension, celle des peuples opprimés du monde entier. Il a écrit une nouvelle page de l'histoire afro-américaine au début du XX<sup>e</sup> siècle et a exercé une influence considérable sur les élites intellectuelles africaines. Son œuvre évoque les problèmes auxquels sont confrontées les masses noires. La création de l'Institut W. E. B. Du Bois à Harvard témoigne d'ailleurs d'une certaine reconnaissance à l'égard de ce penseur africain-américain.

## Références

Afrique-États-Unis, 630 (1993), 12-30

Afrique-États-Unis, 870 (2002), 3-24

*Dictionnaire de sociologie*. (1999). Paris, France : Robert/Seuil.

*Encyclopædia Universalis*. (1996). *Corpus 3*. Paris, France : Société d'édition Encyclopædia.

Bessone, M. (2007). *W. E. B. Du Bois : les âmes du peuple noir*. Paris, France : La Découverte.

Diop, C. A. (1954). *Nations nègres et Culture*. Paris, France : Présence africaine.

Diop, C. A. (1960). *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris, France : Présence africaine.

Diop, C. A. (1979). *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*. Paris, France : Présence africaine.

Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou Barbarie – Anthropologie sans complaisance*. Paris, France : Présence africaine.

Du Bois, W. E. B. (1935). *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. Columbus, OH : Free Press.

Du Bois, W. E. B. (1959). *Les âmes du peuple noir*. Paris, France : Présence africaine.

Du Bois, W. E. B. (1986). *Writings*. New York, NY : The Library of America.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, Masques blancs*. Paris, France : Édition du Seuil.

Granjon, M. C. (1985). *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*. Paris, France : Presse de Sciences Po.

Halimi, S. (1992). Deux Amériques séparées par les injustices de l'économie. *Le Monde diplomatique*, (14), 10-35.

Hodgson, G. (2008). *De l'inégalité en Amérique*. Paris, France : Gallimard.

Kesteloot, L. (1967). *Anthologie négro-africaine*. Bruxelles, Belgique : Marabout.

Mambou, E. (2010). *De la Postcolonie au Nigeria*. Sarbruken, Allemagne : Éditions universitaires européennes.

Martin, J. P. et Royot, D. (2003). Histoire et civilisation des États-Unis : textes et documents commentés du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours. Paris, France : Nathan.

Mead, M. et Baldwin, J. (1972). *Le racisme en question*. Paris, France : Calmann-Lévy.

N'da, P. (1987a). Pouvoir, lutte de classes, idéologie et milieu intellectuel africain. Paris, France : Présence africaine.

N'da, P. (1987b). Les intellectuels et le pouvoir en Afrique noire. Paris, France : L'Harmattan.

Price-Mars, J. (1919). *La vocation de l'élite*. Port-au-Prince, Haïti : Edmond Chenet.

Royot, D. et Bourget, J. L. (1993). *Histoire de la culture américaine*. Paris, France : Presse universitaire de France.

Senghor, L. S. (1948). *Anthologie de la poésie nègre et malgache de langue française*. Paris, France : Presse universitaire de France.

Senghor, L. S. (1964). *Négritude et humanisme*. Paris, France : Édition du Seuil.

Washington, B. T. (2008). *Ascension d'un esclave émancipé*. Paris, France : Les Éditeurs Libres.